

# Formas de Pacifismo \*

Ernst Tugendhat

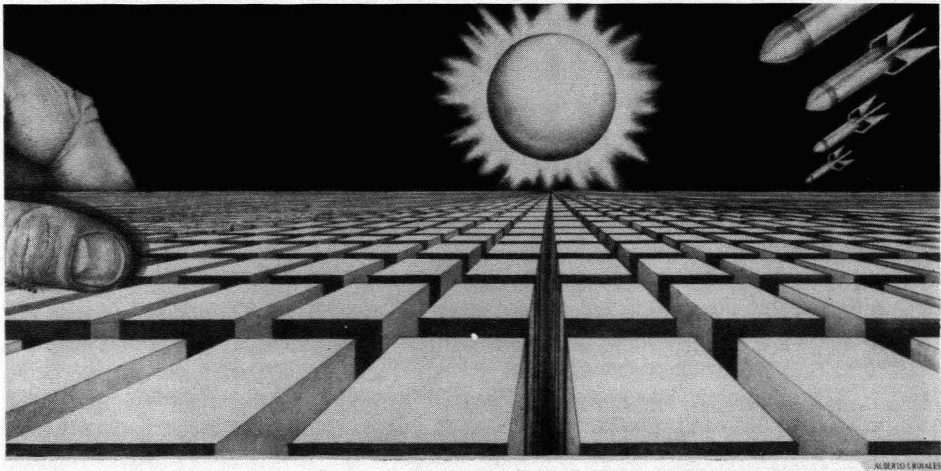
Quiero presentar algunas reflexiones filosóficas sobre el pacifismo. El pacifismo, y concretamente el pacifismo nuclear, sigue siendo una opción importante para los pueblos de Europa y desde luego para los pueblos de todo el mundo, ya que la posibilidad de una guerra y en particular de una guerra nuclear sigue siendo un peligro muy real. Este peligro ha disminuido en los últimos tiempos por los nuevos desarrollos en Europa Oriental, pero aún así hay 50.000 bombas atómicas en las dos superpotencias, suficientes para destruir todo el planeta varias veces, y en Europa todavía hay millones de soldados altamente armados y dispuestos a convertir el Continente en un mar de llamas. Es fácil imaginarse como la situación puede estallar en cualquier momento; por ejemplo, si Gorbachov fuera derrocado por una junta militar y los alemanes insistieran en un determinado tipo de reunificación con la que la Unión Soviética no estuviera conforme. Por consiguiente, el problema de la guerra y el de los armamentos, tanto nucleares como convencionales, sigue estando vigente.

Hay dos maneras de confrontarse con este problema, uno desde un punto de vista ético o moral, y el otro desde un punto de vista de prudencia colectiva. La diferencia de estos dos puntos de vista se puede caracterizar así: desde el punto de vista moral se pregunta si algo es bueno o malo, mientras que desde el punto de vista de prudencia se pregunta si algo es bueno para mí. El punto de vista de la prudencia colectiva se preguntará así si algo es bueno para nosotros, y en el caso presente esto significa bueno para la nación correspondiente. Por ejemplo, cuando una nación está a punto de desencadenar un ataque atómico contra un país vecino, los ciudadanos de esta nación se pueden preguntar primero si un ataque como este les perjudicaría, es decir, que tuviera malas consecuencias para ellos mismos; pero también se pueden preguntar (si particularmente las consecuencias para ellos no parecieran malas), si un ataque como este fuera malo en sí, es decir, malo moralmente, para otros. Quizás el punto de vista de mayor importancia cuando se discuten opciones políticas es el de la prudencia colectiva, por tener una fuerza motivacional más fuerte (todos están interesados en su propio bien y éste incluye el bien colectivo); mientras que la motivación moral es más tenue. Sin embargo, me voy a ocupar en la presente conferencia, en primer lugar, del punto de vista moral, y sólo al final de mis reflexiones voy a volver al aspecto prudencial.

Comienzo pues con la pregunta: ¿a qué posición nos lleva una orientación moral en relación con la guerra y los armamentos? Se podría pensar que la respuesta fuera evidente, que desde un punto de vista decididamente moral, la única posición que se puede tomar es la del pacifismo. ¿Qué es el pacifismo? La respuesta parece ser clara: consiste en el rechazo incondicional a la guerra (incluyendo también la guerra civil, la revolución armada, etc.) y la renuncia incondicional a cualquier lucha armada. Sin embargo, con esto sólo queda caracterizada la apariencia exterior del pacifismo. Para comprenderlo como posición fundamental y como actitud, es necesario preguntar por las razones que pueden llevar a alguien a adoptar tal

---

\* Conferencia celebrada en el Instituto de Filosofía de Madrid en marzo de 1990. El original español ha sido revisado por Javier Sádaba y Alfonso Moraleja.



posición. Al hacer esta pregunta nos encontramos con que detrás de una misma apariencia exterior de pacifismo, se esconden por lo menos dos posiciones distintas (y más adelante veremos que inclusive tres).

Entendemos comúnmente por pacifismo aquello que está basado en una actitud de absoluta no violencia, o, para acentuarlo de otra manera, en una interpretación absoluta de la prohibición de matar. Supongo que todos nosotros aceptamos la proposición «no debes matar» como un mandamiento moral fundamental. Se podría suponer de aquí que si alguien está dispuesto a violar esta norma fundamental en ciertas situaciones, es porque acepta un compromiso con puntos de vista extramorales. Si esto fuera correcto, el pacifismo sería el único representante decidido de la moral. Todos los que son pacifistas ya no se encontrarían unívocamente en el terreno de la moral. Pero esta apreciación es equivocada. Está basada en una falsa opinión sobre el sentido de las normas morales fundamentales. La proposición «no se debe mentir» por ejemplo, es también una norma moral fundamental, pero esto no quiere decir que valga sin excepción. Si mediante una mentira puedo salvar la vida de alguien, no sólo me es lícito, sino que estoy moralmente obligado a mentir. Todas estas normas sencillas, como «no se debe mentir», son sólo normas a primera vista. Es decir, son válidas sólo en cuanto no sean relativizadas por otras consideraciones morales. Nuestra verdadera situación moral es con frecuencia tan compleja que debemos ponderar entre diferentes normas morales. El problema de la guerra y la paz es desde un punto de vista moral precisamente tan difícil porque aquí se trata casi siempre de una situación de normas morales en conflicto.

Sin embargo, la prohibición de matar tiene una posición tan preponderante que se podría objetar que ella misma sí vale sin excepción posible. Pero, ¿es válida esta prohibición frente a alguien que a su vez mata?, ¿no estamos obligados moralmente a impedir al asesino su acción incluso matándole nosotros mismos si no hay otro medio para evitarlo?, ¿no hay una ley moral de legítima defensa propia?, ¿no estamos moralmente obligados a liberar de las manos de sus opresores a los inocentes, cuando sufren violencia, son asesinados y torturados, aunque ésto signifique poner en peligro la vida de los opresores y aún nuestra propia vida?, ¿no hay un deber moral de dar muerte al tirano? El pacifista, tal como lo he definido anteriormente, está ahora en aprietos. Hay personas que dicen que no habrían matado, por ejemplo a Hitler, si

hubieran tenido la oportunidad de hacerlo, sencillamente porque para ellos sería imposible matar a alguien. Pero, quien así habla, quien únicamente apela a su sentimiento individual de incapacidad, no está estrictamente adoptando ninguna posición moral. Adoptar una posición moral implica estar dispuesto a defender un principio que pretende ser válido para todos. Que no hubiera sido correcto matar a un asesino de masas como Hitler no puede justificarse con el principio moral de la prohibición de matar, ya que este mismo principio, por el contrario, ordena matar a este hombre, si ésta es la única posibilidad de poner término a sus atrocidades.

¿Cómo puede entonces el pacifista, así definido, justificar su posición? Sólo afirmando: «nosotros no tenemos ninguna responsabilidad con respecto a lo que ocurre, esto es asunto de Dios; nuestro deber moral consiste exclusivamente en que nos conservemos nosotros mismo moralmente puros». Lo que por consiguiente caracteriza a esta primera posición de pacifismo no es una adhesión sin concesiones a la prohibición de matar, sino más bien una comprensión radicalmente pasiva de moral que lo hace incapaz de intervenir en el mal del mundo. El filósofo alemán Max Weber llamó a una postura de esta índole *ética de convicción*, y lo puso en contraste con lo que llamó una *ética de responsabilidad*, que se compromete en la lucha contra el mal de este mundo. A la *ética de convicción* no se le puede negar una cierta dignidad, e incluso estamos dispuestos a pensar que una actitud de esta especie, cuando es sostenida consecuentemente, es la de un santo. Pero la categoría de santidad es una categoría religiosa, y si se pregunta a su vez cómo se puede justificar la *ética de convicción*, esto sólo es posible religiosamente. Por tanto, el pacifismo así entendido, está muy lejos de poder representar una posición moral especialmente pura.

Este pacifismo basado en una *ética de la convicción* es el que determina la comprensión ordinaria de lo que es el pacifismo. Por esto se olvida fácilmente que hay también otra forma de pacifismo que se inspira en la *ética de la responsabilidad*. Para esta segunda forma del pacifismo, el rechazo categórico de la guerra no se basa en la prohibición de matar, sino en la experiencia de que todas las guerras, ciertamente las guerras modernas, ocasionan una cantidad tan enorme de sufrimiento y destrucción que de todas maneras parece sobrepasar lo que una guerra pudiera justificar. El motivo justo de una guerra, que sería aceptado por los pacifistas de esta segunda forma, consistiría en la resistencia armada contra aquellos oponentes que agreden u oprimen. Este segundo pacifista, a diferencia del primero, no se basa en una *ética de la convicción*; por el contrario, se deja guiar por la consideración de las consecuencias; son las consecuencias las que llevan a este pacifista a considerar toda guerra como inmoral. Mientras el primer pacifista partía de un principio que se afirma a priori, este segundo pacifista se apoya en la experiencia empírica.

Ahora bien, entre el primer pacifista y aquellos que consideran que puede haber guerras justas en determinadas circunstancias no puede haber un diálogo, dado que las premisas fundamentales de uno y otro son opuestas; esto no ocurre en cambio con el segundo pacifista. Se puede afirmar incluso que la posición de este segundo pacifista es precisamente el resultado de la controversia con aquellos que consideran que en determinadas circunstancias una guerra sí puede ser justa. Es más, sólo en la medida en que logre el pacifista de la *ética de responsabilidad* mostrar que todos los argumentos aducidos por quienes consideran que puede haber una guerra justa en determinadas circunstancias no valen, puede él asegurarse en su propia posición. Este pacifismo sólo puede comprenderse como resultado de una argumentación contra sus adversarios partidarios de la guerra. Tenemos por tanto que ocupamos ahora de esta controversia, siendo ésta la parte central de mi conferencia.

Debe ser presupuesto naturalmente que el oponente que insiste en que hay guerras justificadas, entienda a su vez tal justificación desde un punto de vista moral. Quizá parezca

sorprendente el hecho de que yo otorgo a ambos contrayentes un punto de vista moral. Se podría preguntar si quien acepta la guerra no debe ya haber abandonado la posición moral. ¿No se fundamentan las guerras de hecho siempre en el poder político, y acaso no está permitido absolutamente todo en una guerra? Tal concepción se basa en que entre los estados no rige un orden jurídico, y cuando no existe una ley común jurídica, se asume que tampoco hay una ley moral. Esta fue sobre todo la concepción de Hobbes. El decía que también los individuos se encontraban por naturaleza en un estado de guerra latente. Este estado natural se superó mediante la fundación de estados y la fundación, dentro de ellos, de una ley jurídica. Mas el estado natural permanece con respecto a las relaciones entre los estados. Cuando estalla una guerra civil caduca también el orden jurídico dentro de un estado y reina de nuevo el estado natural.

Esta concepción no es nada incorrecta: hablar de un derecho internacional es problemático en tanto no haya una instancia que pueda exigir su cumplimiento. Por ello hay que admitir que no podremos acabar con las guerras si no logramos establecer un gobierno internacional. Pero la equiparación entre derecho y moral no es correcta; si lo fuera no necesitaríamos hablar más de moral. Entonces sólo regirían como normas únicas las del derecho positivo y coercitivo. Pero en realidad nosotros no pensamos así, ni tampoco pensamos así con respecto a la guerra. De hecho, toda argumentación pública en favor de la guerra se desarrolla con razones morales. Quienes dicen que está justificado hacer una guerra en determinadas circunstancias (por ejemplo, cuando hay una agresión en el caso de una guerra civil para suprimir un régimen dictatorial), entienden la palabra «justificado» siempre en un sentido de «justificado moralmente». Nosotros juzgamos moralmente por ejemplo sobre la justificación de la guerra del Vietnam, sobre la intervención soviética de Afghanistan, sobre la guerra de las Malvinas y y en especial como es natural sobre la justificación de una posible guerra en Europa. También juzgamos moralmente sobre la manera de cómo se conduce una guerra: no nos parece por tanto que en una guerra todo esté permitido. Tomanos una posición moral con respecto a lo que significativamente llamamos crímenes de guerra (como la masacre de la población civil o los actos de venganza contra prisioneros de guerra). La idea de que los que defienden la guerra en determinadas circunstancias, ya por ello hayan abandonado toda posición moral, es tan unilateral como la idea de que la primera forma de pacifismo es la única posición moral en relación a la guerra. Estos dos puntos de vista se corresponden como en un espejo. En cambio, las dos posiciones que merecen ser tomadas en serio son las que se enfrentan en medio de estos dos extremos: la segunda forma de pacifismo de un lado y la concepción de que puede haber guerras moralmente justificadas del otro.

Debemos, por tanto, analizar en detalle la concepción de que pueda haber guerras moralmente justificadas, ya que la segunda forma de pacifismo se debe comprender como resultado de la insuficiencia de las razones en pro de la justificación moral de las guerras. ¿Cuáles son los criterios que se aducen para la justificación moral de las guerras? En nuestros países europeos hay ideas dispersas sobre el asunto, pero falta la discusión sistemática. Esto se debe a que en los escritos teóricos sobre la guerra en los últimos doscientos años ha primado precisamente la otra idea sobre la guerra, según la cual ésta no tiene nada que ver con la moral. Sobre todo en Alemania dominó una concepción de pura «política real». Una frase de Clausewitz caracteriza bien esta posición: «La guerra es una mera continuación de la política con otros medios». En su famoso libro *De la Guerra* no aparece ningún tipo de consideraciones morales. Sin embargo, en los siglos anteriores hubo una larga tradición teológica y filosófica muy diferente, que se fue formando desde San Agustín y que duró hasta Hugo Grotius en el siglo XVII. Esta tradición se ocupó del problema del *bellum justum*, es decir, de preguntar

cuándo una guerra es justa, o como se debería traducir más correctamente, sobre cuándo una guerra está justificada. Esta tradición fue interrumpida en el siglo XVIII, pero fue de nuevo revitalizada a partir de la segunda Guerra Mundial en la teología y en la filosofía anglosajona. La declaración más destacada que se apoya totalmente en esta tradición del *bellum justum*, es sin duda la *Pastoral* sobre la guerra y la paz de la *Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos* de 1983. Allí se rechaza incondicionalmente la guerra atómica como algo totalmente irreconciliable con los principios de la guerra justa.

Hay, seguramente, un gran contenido histórico en esta tradición de la guerra que hoy no puede servirnos de norma. Pero, si intentamos articular nuestras propias ideas sobre la justificación de una guerra, lo lograremos mejor si no arrancamos de cero en la discusión y más bien partimos de la tradición dada.

Naturalmente, hablar de una guerra justa suena ya a macabro. Si de todas formas hay que hacer la guerra, ¿por qué, se podría preguntar, darle a este hecho tan terrible una apariencia moral? Sin duda que se trata de un concepto peligroso del que fácilmente se puede abusar para la racionalización de otros motivos de guerra. Este concepto es por naturaleza de doble filo: por una parte, se dirige contra el pacifismo en sus dos formas, y por otra, contra la guerra más allá de la moral. Es importante darse cuenta que sólo hay estas cuatro posiciones. El que sostiene que sí hay condiciones bajo las cuales una guerra es justificable sólo puede afirmarlo apelando explícita o implícitamente a una concepción de guerra justa. Quien por otra parte está convencido de que una guerra no es justificable bajo ninguna condición, sólo puede estarlo si tiene la posición incondicional de la primera forma del pacifismo o si muestra que los argumentos en pro de una guerra presuntamente justificable son falsos o no son aplicables hoy en día.

Son dos complejos de preguntas que se han analizado en la tradición de la teoría de la guerra justa. El primero se refiere al así llamado *ius ad bellum*, es decir, a la pregunta por las razones que justifiquen entrar en una guerra. El segundo se refiere a lo que se ha llamado *ius in bello*, es decir, a las reglas morales que, si de todas maneras se tiene que hacer la guerra, no deben ser quebrantadas en ella.

Empiezo con el primer grupo de preguntas. ¿Hay una razón que justifique entrar en una guerra? Para nuestro objetivo basta con que nos limitemos a sólo dos reglas de los que han sido discutidos en la tradición. La primera dice: el motivo para la guerra tiene que ser un daño que desde el otro lado se nos hizo, se nos va a hacer o que se le hace a una tercera parte. Esta regla es todavía demasiado amplia, pero al menos excluye ya la pretendida justificación de las así llamadas guerras santas, que se hacen bajo el supuesto de que los enemigos son incrédulos o que representan el mal. La segunda regla dice: el mal que se arriesga por una guerra no debe sobrepasar el bien que se pretende alcanzar con ella. Es claro que este segundo principio, llamado principio de proporcionalidad, debe reducir fuertemente los posibles motivos positivos para entrar en una guerra, sobre todo hoy, bajo las condiciones de la guerra moderna. Es por ello que en la discusión contemporánea sobre el derecho a entrar en una guerra existe la tendencia a reconocer como única razón legítima la de la defensa contra un agresor. Esta concepción no sólo es compartida por muchos teóricos contemporáneos, sino que también ha sido acogida por diversos acuerdos del Derecho Internacional, en particular por la *Carta de las Naciones Unidas*; asimismo, ha llevado a que desde el final de la segunda Guerra Mundial los ministerios de guerra se hayan rebautizados en ministerios de defensa. ¿No debemos felicitarnos por esta limitación del derecho a entrar en guerra? Primero, parece en efecto poderse justiciar moralmente la defensa de una nación en analogía con la legítima defensa del individuo. Segundo, es posible pensar que si todos se atuvieran a este principio no habría más guerras.

Pero, en parte, este principio repercute precisamente en sentido contrario. El derecho a la defensa puede servir para racionalizar agresividades existentes, y conduce a proyecciones imaginarias de hostilidad hacia el otro lado. El acogerse a este supuesto derecho cuando hay naciones o grupos de naciones que se enfrentan y desconfían unas de otras tiene como consecuencia el armamentismo —el caso extremo es el de la confrontación del Oeste y del Este en los últimos cuarenta años—, y cuando en tal condición se presenta una situación de crisis que se va incrementando de lado a lado, entonces ni siquiera es posible, o inclusive no importa, constatar quién dispara el primer tiro. Ciertamente hay casos en los cuales se puede establecer con relativa claridad de qué lado viene la agresión; pero esto sólo es posible cuando no hay una amenaza mutua; por ello se presenta sobre todo cuando una de las partes es desproporcionalmente más débil, como en el caso de las invasiones a Checoslovaquia en 1939 y en 1968 o de la invasión de los Estados Unidos a Panamá. Pero, por lo común, el acogerse al derecho de autodefensa es en realidad un engaño ideológico, tanto peor cuanto parece que hay muchos que creen sinceramente en él. Lo único que queda de una posible motivación moral para la preparación de una guerra es lo que se alega en la retórica política bajo el título de «salvaguarda de la libertad». Pensemos, por ejemplo, en lo que esto significa concretamente para un soldado de un ejército nacional en Europa Occidental que no se engaña a sí mismo: él sabe que la maquinaria bélica, de la cual forma parte, es en realidad no sólo defensiva, sino también ofensiva; tiene que contar con que si se llega a una guerra, ésta puede haber sido causada más por los de su propio lado que por los del opuesto; sin embargo, a pesar de todo esto, él considera que la participación en la guerra se justifica moralmente por salvaguardar el sistema político propio.

Creo que es por consiguiente necesario diferenciar las dos componentes que están unidas de ordinario en la retórica política: el derecho a la defensa y el derecho a la conservación del sistema político propio, el derecho pues a la autonomía política, a un sistema justo contra la opresión. Que tan independientes sean el punto de vista de la autodefensa colectiva y el punto de vista con respecto al derecho a la resistencia contra la opresión, lo muestra el caso de un levantamiento interno armado contra un régimen injusto.

El derecho a prepararse para la defensa sólo parece legítimo si, en primer lugar, existe una intención de agresión del otro lado que se pueda claramente reconocer, y, en segundo lugar, si los propios preparativos de defensa son de tal índole que no pueden ser interpretados por la otra parte como preparativos ofensivos. La opinión reinante en el mundo occidental, el derecho moral de emplear una enorme maquinaria bélica de índole defensiva contra la Unión Soviética, ha sido cuestionable desde el principio y lo es naturalmente mucha más en la era de Gorbachov.

Pasemos ahora al segundo punto destacado por la tradición de la guerra justa, el de la proporcionalidad. Se puede dudar perfectamente si hay hoy causas con respecto a las cuales una guerra pudiera cumplir con los criterios de este principio, teniendo en cuenta las consecuencias de una guerra moderna. Con respecto a nuestra propia situación en Europa, se presenta la pregunta de si la destrucción no sería tan absoluta que al final no quedaría nada del orden político que se quiso defender. De hecho, esto parece ser aceptado por la mayoría de los políticos. Se pretende así que se necesite la acumulación de toda esta poderosa maquinaria bélica —no para ganar una guerra, sino para evitarla—. Esto es la «teoría de la disuasión». De modo que ya no se trata de justificar moralmente la guerra misma, sino de crear una disuasión mediante sus preparativos. Pero un argumento de esta índole es tan problemático en relación a la disuasión convencional como en relación a la disuasión atómica. El que amenaza con algo debe estar también dispuesto para realizarlo, y si una forma de guerra no es moralmente justificable, tampoco lo puede ser la amenaza correspondiente.

Este segundo punto del derecho de comenzar una guerra, el de la proporcionalidad de los medios, nos lleva ya al otro complejo de problemas de la discusión tradicional sobre la guerra justificable: el derecho en la guerra. Aquí valdría, como principio general, lo siguiente: aún en el caso de que los fines de una guerra fueran moralmente justificables, es inmoral conducirla con medios no permitidos moralmente. Este principio es por su parte un caso especial de un principio más general: el fin no justifica los medios. La mayoría de nosotros comparte ciertamente la opinión de que hay ciertas acciones, por ejemplo la tortura, que no se puede justificar por determinados fines.

Ahora bien, hay una serie de prohibiciones de actos de guerra que se han ido desarrollando en la tradición del *bellum iustum* y que también se han consolidado en nuestros días en varios tratados internacionales. Me voy a limitar al punto más importante: la prohibición de un ataque directo a la población civil. Esta prohibición es de gran significado para todos los intentos de fundamentar moralmente el pacifismo nuclear. También la *Pastoral de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos* basa su rechazo a la guerra atómica sobre este principio. Y ahora, ¿cómo se fundamenta este principio a su vez? En la discusión de la primera forma de pacifismo apareció que la prohibición de matar no es válida sin excepciones. Pero es igualmente claro que las condiciones que pueden permitir, y aún obligar a matar, son extremadamente restrictivas. Estamos moralmente justificados, e inclusive obligados, a matar a quien oprime o agrede a personas inocentes si no es posible impedirlo de otra manera. Esto era la base para el derecho a entrar en una guerra. Pero de aquí se sigue también que en la guerra, sólo es lícito atacar a quienes por su parte atacan u oprimen o son instrumentos de agresión o de opresión. Para ilustrarlo con un caso entre individuos: estaría prohibido moralmente el disuadir a alguien de una acción mala tomando a sus hijos como rehenes.

Se ha hecho objeciones a esta prohibición estricta del ataque directo contra la población civil. Una objeción dice: las guerras modernas son guerras totales. Pero hablar de la guerra total puede tener diversos significados. Si se quiere indicar que existen los medios para acabar con la nación enemiga, esto es verdad, pero el problema es si uno tiene el derecho para utilizar así los medios. Otra concepción de la guerra total afirma que en las guerras modernas el pueblo en su totalidad apoya la guerra. Pero, ¿qué significa «apoya»? Si se entiende que el pueblo apoya moralmente la guerra, ¿sería suficiente como para mantener que está justificado castigar a la población civil? Tomar represalias no es un fin que se puede justificar moralmente. Si por el contrario se entiende que el pueblo apoya la guerra económicamente, y que en este sentido todo el pueblo hace la guerra, entonces es correcto reconocer que aquí se presenta una cierta zona oscura en la que no es posible diferenciar con exactitud combatientes y no combatientes. Pero es perverso opinar que si no es posible trazar una línea clara (¿y en qué casos es esto posible en asuntos morales?) no existe entonces ya la diferenciación como tal.

La segunda objeción es más difícil. Según ésta, es imposible en una guerra moderna evitar que la población civil no sea afectada. Esto es admitido por quienes excluyen el ataque directo a la población civil, pero dicen que hay que distinguir el ataque directo del indirecto. Aquí se apoyan en un principio escolástico que se llamó «principio de doble efecto». Según él, se puede distinguir en toda acción entre lo que es intencionado por la persona, sea como fin, sea como medio (siendo esto el primer efecto), y de otra parte los resultados de la acción no intencionados pero previsibles (siendo esto el otro efecto). Si se aplica esto a nuestro caso, resulta que hay que distinguir si en una guerra se mata intencionalmente a la población civil, ya sea por pura crueldad, ya sea como medio para causar daño al enemigo; o si al atacar objetivos militares simplemente sabemos que esto también causará como efecto secundarios la muerte de civiles. Aunque se puede pensar que se trata de una diferencia casi sofística, quiero mante-

ner que ciertamente se trata de una diferencia real. Es una diferencia moral significativa si queremos algo o si lo aceptamos simplemente como efecto secundario de algo que queremos. Supongamos, para ilustrar la diferencia, que una tropa combate en su propio país: no puede evitar totalmente que también la población civil suya sea afectada, aunque se esforzará, corriendo riesgos propios si es preciso, para que las pérdidas de la población civil sean las menos posibles. Este esfuerzo por mantener los efectos secundarios inevitables en lo mínimo posible, sirve como indicio para reconocer que los soldados son conscientes del principio de doble efecto. No podríamos decir que esta tropa asesinó a los civiles que cayeron de esta forma como si se tratara de una muerte intencional.

Pero también aquí hay zonas oscuras. Esto parece claro precisamente en el contexto de una guerra atómica, en relación con la cual estas diferencias han adquirido tanta importancia. El principio de prohibición de un ataque directo a la población civil alcanza a la proscripción de la doctrina clásica de la disuasión atómica, pues ésta significa «amenaza de», y por tanto, disposición para la matanza de masas. Pero, ¿qué decir si las bombas atómicas únicamente se disparan a objetivos militares y si se hace todo lo posible para mantener los efectos secundarios contra la población civil en lo mínimo posible, utilizando los misiles más certeros posibles y las bombas atómicas más pequeñas posibles? Los efectos secundarios serán de todas formas de proporciones tan monstruosas que uno se pregunta si todavía se puede hablar de efectos secundarios. ¿No es un sarcasmo el encogerse de hombros e invocar el principio de doble efecto? Pero también aquí tiene la teoría tradicional del doble efecto una respuesta preparada. Mientras la matanza directa de la población civil está prohibida sin más, las muertes que se aceptan como efecto secundario no deben por lo menos ser desproporcionadas. Y seguramente se puede afirmar que las muertes que causa una bomba atómica son siempre desproporcionadas. Pero hablar de desproporcionalidad indica que se trata de un principio cuantitativo y subjetivo. ¿Quién decide cuándo es desproporcionada la cantidad? Cada individuo para sí. Ninguna instancia objetiva puede liberarnos de los problemas morales cuando éstos se complican. Quien opina que necesitamos un límite prefijado que no tolere ningún espacio de discreción, sólo puede estrechar el margen y rechazar la diferencia que se establece mediante el principio de doble efecto. Entonces tiene que descartar de entrada toda guerra, al menos las que se llevan a cabo bajo las condiciones de una guerra moderna. El asume, por tanto, una posición pacifista rigurosa. Mas este pacifismo se diferencia de la primera forma de pacifismo por no apoyarse en una interpretación absolutista de la prohibición de matar ni en una concepción moral pasiva, y porque se basa en un rechazo del principio de doble efecto, escondido de la teoría de la guerra justa. El pacifismo con el cual nos confrontamos ahora rechaza toda guerra, no porque matar sea siempre por principio algo prohibido, sino porque la muerte de inocentes le parece inaceptable (el término «inocentes» se presta en este contexto fácilmente a equivocaciones: se refiere sencillamente a aquellos que no son atacantes). Toda guerra moderna trae la muerte de inocentes, y para este pacifismo la muerte de un solo inocente ya es demasiado.

Este pacifismo está muy cerca de la primera forma del pacifismo. En efecto, también él excluye de entrada y de manera absoluta una clase determinada de acciones; rechaza todo discernimiento entre fines intencionados y consecuencias no intencionadas. Por esto lo podemos ubicar también dentro de la ética de la convicción. Para subrayar su cercanía al pacifismo de la primera forma lo voy a llamar pacifismo «1a». La posición que caractericé al principio como pacifismo de la segunda forma se diferencia claramente de este pacifismo «1a». El pacifismo de la forma «2» reconoce la diferencia que se establece con el principio del doble efecto, pero concluye que la suma de dolor y devastación que ocasiona una guerra moderna



no tiene proporción alguna aceptable con respecto a cualquier fin que pretendiera obtenerse hoy con una guerra. A diferencia del pacifismo «1» surgen, por tanto, el pacifismo «1a» y el pacifismo «2» de la discusión en torno a la teoría de la guerra justa: la forma «1a» rechaza una diferencia que defiende la teoría tradicional de la guerra justa, el principio de doble efecto; la forma «2» en cambio toma muy en serio precisamente uno de los principios de la teoría de la guerra justa, el principio de proporcionalidad. Ya indiqué al analizar este principio que parece casi imposible pensar que los medios destructivos de una guerra moderna pueden estar en proporción con los fines, tan buenos como sean. Si se radicaliza esta apreciación, rechazando aun este «casi», precisamente entonces resulta la posición pacifista de la forma «2». Pero como se trata de una posición que discierne dentro de la *ética de la responsabilidad* y no de una posición rigorista, conviene decir que esta posición admite excepciones. Se podría, por tanto, pensar que personas identificadas con ella podrían estar dispuestas a hacer una guerra, en caso que la maquinaria bélica se transformara efectivamente en un sistema estrictamente defensivo: con esto habría recobrado sentido, en primer lugar, el concepto de guerra defensiva y, en segundo lugar, se habrían reducido por lo menos las repercusiones sobre la población civil.

Es decir, que esta forma de pacifismo se puede interpretar en forma más estricta o más laxa. En este último caso, cuando tolera excepciones en determinadas condiciones, se podría discutir si todavía merece el nombre de pacifismo.

Así que nos encontramos ante toda una escala de posiciones. Quienes se comprometen en el movimiento por la paz deberían reflexionar sobre cuál de estas posiciones están dispuestos a apoyar. El reconocimiento de estas diferentes formas de pacifismo también debería llevar a exigir una completa revisión del derecho para aquellos que se niegan a prestar el servicio militar. En varios países el derecho a ser eximidos del servicio militar está reconocido, pero solamente si el individuo puede evidenciar que sostiene un pacifismo de la primera forma. Las otras formas son desconocidas y deberían ser reconocidas. Y ya que el pacifismo de la forma «2» admite excepciones, debería exigirse además un derecho selectivo a negarse a prestar el servicio militar. Si se admite que una guerra justa es posible —y esto quiere decir que, en primer lugar, hay guerras injustas—, si se concede pues que se trata de un problema moral, entonces la decisión no puede quedar sólo con el estado. El estado, y en particular el estado democrático, no tiene derecho para obligar a un individuo a participar en una empresa que él considera criminal. No conceder el derecho a una decisión propia en esta cuestión era la tragedia de decenas de miles de jóvenes en los Estados Unidos durante la guerra de Vietnam.

Para terminar, quiero incluir en nuestra reflexión el aspecto prudencial que mencioné al comienzo. Es natural que cada uno de nosotros, cuando su país se encuentra ante una guerra, se confronte con el problema tanto en una perspectiva moral como en una perspectiva prudencial.

Ya dije al principio que por prudencial no me refiero al interés individual, sino al interés colectivo de la nación. Mi pregunta ahora es hasta qué punto hay correspondencia entre moral e interés colectivo en relación con las diferentes formas de pacifismo. Ésta pregunta tiene cierta importancia, ya que los motivos prudenciales suelen ser más fuertes que los morales.

Tenemos cuatro formas de pacifismo: primero, la posición «1» y la «1a», dentro de la perspectiva de la *ética de la convicción*; luego la posición «2», que se encuentra en la perspectiva de la *ética de la responsabilidad* y que no es pacifista a secas, sino que admite excepciones. Y, finalmente, se da una cuarta posición, la del pacifismo nuclear. Ésta naturalmente ya no puede llamarse en estricto sentido pacifista, pues sólo consiste en excluir radicalmente el uso de o la amenaza con bombas atómicas.

Es fácil ver que para las dos primeras formas rigurosas del pacifismo no puede darse correspondencia de parte del interés colectivo. Ambas posiciones dicen que no puede haber ninguna amenaza tan grande a la colectividad propia que llegara a justificar, en el primer caso, matar, y, en el segundo, conformarse con la muerte de inocentes. Estas dos posiciones deben ser consideradas, por tanto, como morales únicamente.

Muy distinto es el caso de la forma «2» de pacifismo. También aquí es posible pensar en situaciones en la que la argumentación sólo puede ser moral. Es el caso en el que una potencia más fuerte invade una nación más pequeña y los efectos destructores de la guerra no alcanzan al territorio propio. Como ejemplos se pueden pensar en la intervención de los Estados Unidos en Vietnam o en la invasión de Israel al Líbano; significativamente, los movimientos de paz en los Estados Unidos y en Israel que protestaron contra estas guerras, argumentaron casi exclusivamente en términos morales. Si por el contrario pensamos en la situación de Europa o más en general en todos los casos en los que se enfrentan aparatos militares relativamente parejos, es natural que se tema que la devastación alcance también el territorio propio y, por consiguiente, la argumentación moral se puede complementar e inclusive reemplazar por un argumento análogo dirigido al interés colectivo. En este caso no se juzga a la guerra desde un punto de vista moral, sino que la cuestión es cuál sería el peor mal para nosotros; el que resulta de la guerra o el que resulta de no hacer la guerra. El pacifismo de la segunda forma encuentra entonces un aliado muy fuerte en la angustia por el mal que nos amenaza a nosotros mismos. Los argumentos morales y los prudenciales son los mismos en este caso, pero la angustia prudencial a la que el propio país sería arrasado suele ser más fuerte que aquella tenue angustia moral. Menos mal que si la deliberación prudencial es racional (lo que lamentablemente en general no es) llega en este caso al mismo resultado, como la deliberación moral del pacifista de la forma «2».

Vayamos finalmente al pacifismo nuclear. Aquí la distinción entre la argumentación con vista al interés de la propia nación y la argumentación moral pierde su sentido. Una gran guerra nuclear afectaría a todos por igual, al propio país, al otro lado y a las terceras partes. En el homicidio formaríamos una sola totalidad, un nosotros que sería un todo abarcante. En el caso de la muerte total de la humanidad nuestras categorías normales, la distinción entre el interés propio y el interés colectivo, así como la moral, pierde su sentido. Esto significa que mientras los pacifismos relacionados con la guerra tradicional dependían, como hemos visto, de ciertas suposiciones morales o prudenciales, el pacifismo nuclear, el rechazo a todo armamento nuclear, parecería ser algo evidente, incuestionable. El hecho de que no sea así, que las superpotencias y también otras naciones sigan manteniendo grandes armamentos nucleares aun en la presente situación de distensión entre Este y Oeste, muestra nuestra enorme susceptibilidad hacia lo irracional. Si las guerras de por sí siempre han tenido escaso ingrediente racional, la guerra nuclear no tiene ninguno. El gran peligro consiste hoy en que si se siguen manteniendo los grandes armamentos, aun cuando la situación ya no parece crítica, los armamentos mismos fácilmente pueden conducir a una nueva crisis y finalmente a la catástrofe.